

⁴³ Rashdal H. Op. cit. P. 125.

⁴⁴ См.: Kroeschell K. Deutsche Rechtsgeschichte. Reinbeck bei Hamburg, 1972. Bd. 1. S. 234.

⁴⁵ Kaser M. Roman Law today. Pretoria, 1965. P. 17.

Н. Д. БАРАБАНОВ
Волгоградский университет

ИЗ ИСТОРИИ ВИЗАНТИЙСКОЙ ЭТИКИ НА РУБЕЖЕ XIII—XIV вв.

Для развития средневековой этической мысли в период зрелого феодализма было характерно противостояние и острое соперничество ригористической традиции, опиравшейся на христианские нормы¹, с философски-этическими концепциями, основанными на классических античных учениях и постепенном размывании стереотипов религиозного сознания². Сказанное вполне можно отнести к византийской этике конца XIII—начала XIV в., испытавшей влияние со стороны двух созревающих концепций—гуманистического учения о человеке и христианской доктрины деифицированного человека, борьба между которыми, как известно, достигнет наибольшей остроты в середине XIV в.³ Элементы этических учений, дававшие обоснование тем или иным моральным нормам, появляются в это время как в трудах гуманистически настроенных ученых и государственных деятелей, так и в сочинениях церковных идеологов, владевших по традиции монополией в данной области. Обладая властью, представители высшего византийского духовенства стремились воздействовать не только на ум и чувства людей, но и на их практическое поведение, без чего немислимо было выполнение ни ценностно-ориентирующей, ни регулятивной функций морали. Как известно, основное в морали—не размышление и рассуждение, а действие, поступок⁴.

В связи с этим весьма важным представляется вопрос о том, какое направление практической деятельности людей пыталась придать церковь путем модификации или насаждения определенных моральных норм. Каковы были в этом плане методы воздействия церкви на общество, какую цель они преследовали и как соотносились с реалиями социальной жизни? Эти и некоторые другие сопутствующие вопросы в настоящей статье будут рассмотрены на основе изучения сочинений и деятельности константинопольского патриарха Афанасия I (1289—1293, 1303—1309), который из всех церковных лидеров изучаемого периода наиболее радикально пытался влиять на нравственное состояние общества.

То, что наследие патриарха дает богатые сведения по изучаемым вопросам, было замечено различными исследователями

давно⁵. Однако необходимо отметить общий недостаток перечисленных статей. Их авторы, упоминая какое-либо деяние Афанасия I в сфере установления моральных норм, указывали прежде всего на специфику нравственных качеств самого патриарха-аскета как на главную причину этого действия, что, разумеется, значительно искажает подлинную картину явлений.

Патриаршество Афанасия I пришлось на исключительно трудное для византийского государства время, когда глубокий экономический упадок сочетался с постоянной агрессией турок и северных соседей империи. Расстройство хозяйственного механизма и внутренняя дестабилизация, острая идейно-политическая борьба в церкви и господствующем классе выступили катализаторами глубинных процессов, происходивших в обществе, и повлияли на его моральный климат. Это прекрасно осознавали церковные идеологи. Афанасий I в одном из своих сочинений отмечал религиозный скептицизм и индифферентность среди светских и духовных лиц⁶. В письмах и проповедях патриарха значительное место отведено критике нравственной ситуации в византийском обществе, благоприцствовавшей, по мнению пастыря, развитию всевозможных пороков. Примером может служить одна из интереснейших неопубликованных проповедей Афанасия I, адресованная иереям, монархам и всему христианскому народу, живущему в городах Анатолии⁷. В этой проповеди патриарх, говоря о причинах бедствий, выпавших на долю христиан Малой Азии, указывает на крайнее, на его взгляд, падение нравов византийцев, у которых получили распространение гадания, супружеские измены, блуд, кровосмешение (*clēdonismoi, moicheia, porneia, aimomicsia*), различные виды преступлений, ростовщичество, пьянство и иные пороки⁸. Не менее резкая критика нравственного состояния ромеев содержится в письмах патриарха, адресованных Андронику II Палеологу. Афанасий I бичует свою паству за разврат, несправедливость, угнетение бедных (Аф. ер. 110. 106—112), за корыстолюбие и клятвопреступление (Аф. ер. 1. 33—39), за «всеобщую жадность» (Аф. ер. 93. 4—7) и «преуспеяние во зле» (Аф. ер. 110. 84—90). Недугам общества патриарх посвятил специальное письмо, в котором обличил в пороках императора, народ, церковь, архонтов и воинов (Аф. ер. 36).

Было бы ошибочным рассматривать данные критические выпады как традиционное брюзжание по поводу всеобщей распущенности, столь свойственное христианским подвижникам и аскетам. Дело в том, что осознание нравственной деградации общества и исходившей от нее угрозы православию толкало Афанасия I на проведение преобразований в различных областях морали. По мнению патриарха, назрела насущная необходимость пересмотреть общепринятые нормы поведения, произвести переоценку ценностей в тех областях сознания, которые наиболее далеко отошли от традиционных идеалов. Консервативная си-

стема мировоззрения пастыря не допускала выработки радикально новых элементов, которые можно было бы ввести в этику. В борьбе за духовное обновление общества он опирался преимущественно на установления древней церкви и категорий Ветхого завета, игравшие особую роль в его сознании⁹.

Поскольку патриарх был не в состоянии разработать новую этическую концепцию, мы сможем говорить только о специфике его взглядов в рамках ригористического направления этики, толковавшего мораль как нечто изначально противоположное практическим интересам и естественным склонностям людей. Афанасий I рассматривал христианское учение о человеке как незыблемое¹⁰. По традиции в канонических книгах, творениях отцов церкви и деяниях соборов он видел основу правовых и моральных норм. Особенно это относится к последним, поскольку источник морали, по Афанасию I, в предписании бога, содержащемся в священных книгах. Исходя из этого, им был создан своеобразный кодекс правил поведения и религиозно-этических норм, который не имел формы логически построенного произведения. Ядром его следует считать группу писем и проповедей патриарха, содержащих соответствующие установления для духовенства, монашества и светских лиц.

Прежде всего патриарха заботило укрепление христианской веры и приведение в соответствие с нею поведения людей. Афанасий I указывал, что властвующим должно требовать от христиан безукоризненной веры в бога (Аф. ер. 110.50—52). С этой целью он занимался пропагандой христианских добродетелей, например, милосердия, конкретным проявлением которого являлась практика милостыни. Этой теме архипастырь посвятил письмо-энциклику, адресованную жителям Константинополя¹¹, а также проповедь, в которой утверждал, что даже бедные должны проявлять милосердие¹². Вне всякого сомнения, что появление обоих документов было вызвано конкретной ситуацией, сложившейся в империи на рубеже XIII—XIV вв., когда пауперизация населения достигла высокого уровня, стал ощутим приток беженцев из Малой Азии и остро стояла проблема продовольственного снабжения столицы. Проповедуя милосердие и милостыню, патриарх стремился найти дополнительный источник для поддержания существования бедствующих масс, что само по себе было с первых веков христианства важной обязанностью церкви, необходимой для укрепления ее авторитета.

Следует отметить далее, что патриарх стремился основывать свои нравственные принципы на конкретных текстах Священного Писания. Так, указывая на «Послание к Титу», он писал, что благодать божия научает людей отвергнуть нечестивость и мирские похоти, чтобы жить целомудренно, праведно и благочестиво (Аф. ер. 49.73—81)¹³. В другом письме Афанасий I сравнил беззаботность и безнравственность, определив при этом, что последняя — несравненно больший грех, поскольку происходит от

невежества и пьянства (Аф. ср. 51.13—17). Подобные взгляды патриарха нашли отражение в разработанной им системе запретов, правил и наказаний, посредством которой он пытался регулировать нравственное состояние общества.

В послании (entalma) ко всем митрополитам патриархата глава церкви изложил свои требования к нормам поведения¹⁴. Большое внимание в документе уделено духовенству и культу. Определено, что с целью укрепления нравственности среди монахов и клира епископы должны упразднить двойные монастыри и прекратить обычай назначения диаконисс¹⁵. Посвящать в сан следует тех, кто располагает достойными свидетельствами их веры¹⁶. Само же посвящение не должно совершаться ради денег или по протекции архонта¹⁷. Епископам запрещалось на долгое время покидать диоцез, а клирикам — исполнять публичные функции и вступать в армию¹⁸. Отлучением карались священники, добровольно отказывающиеся от сана¹⁹, и те, кто брал деньги за пострижение в монахи²⁰. Отлучение грозило похитителям священных предметов (othopen, elaion, seron), ростовщикам, взяточникам²¹, торгующим в ограде церкви²². Наконец, было установлено, что вошедший в храм во время службы должен оставаться в нем до конца²³. Перечисленные постановления были призваны дисциплинировать церковных функционеров и усилить их ответственность перед патриархом. Кроме того, они укрепляли авторитет церкви, делая более привлекательными в социальном и этическом планах ее учреждения.

В соответствии с христианской этической традицией патриарх пытался регламентировать образ жизни людей. Он требовал раскаяния от тех христиан, которые проводят жизнь за игрой в кости или пьянствуют²⁴. Отлучение было назначено клирику, пьющему в кабаке²⁵. Пьянство в дни религиозных праздников признавалось греховным делом. Синодальное постановление, созданное под руководством Афанасия I, требовало от верующих проводить дни праздников и воскресенья достойно, а не в попойках и кутежах. Кабаки и бани должны были оставаться закрытыми с 9 часов субботы до 9 часов воскресенья²⁶.

Этика семейно-брачных отношений вызывала пристальное внимание патриарха и также использовалась как форма регламентации. Поскольку блуд был признан одним из самых страшных пороков, отлучение грозило тому, кто содержал дом терпимости (pornoboscountas), и женщинам, распространявшим или принимавшим медикаменты (amblothridia) с целью прервать беременность²⁷. Содержатели продажных женщин карались конфискацией имущества²⁸, насильники — штрафами или телесными наказаниями, а соблазнительницам грозило острижение волос и стояние у позорного столба²⁹. Тем самым налагался запрет на незаконные, внебрачные половые связи, противоречившие нормам христианской морали. В соответствии с древними канонами регламентировался брак: отлучался всякий православный, же-

нившийся на еретичке³⁰, признавались только те браки, которые освящались церковью³¹.

Еще один запрет связан с распространением оккультных наук. Архипастырь грозил отлучением тем, «кои предаются магии, гаданию или странным действиям колдовства под предлогом найти лекарство, а также получающим исцеление у евреев или еретиков» (*iatreias ecs ioudaion e allon aireticon*)³². Магия и алхимия представляли опасность для православия, поскольку, являясь порождением инородной культуры и благодатной почвы для рецидивов язычества и ереси, вносили в сознание масс элементы скептического отношения к господствующей доктрине. Отсюда стремление патриарха поставить их вне закона.

Функционирование разработанной Афанасием I системы запретов и наказаний было бы трудноосуществимым без действенного контроля. Факты не позволяют утверждать, что архипастырь стремился к созданию особого контролирующего органа, но совершенно очевидно, что соответствующие обязанности при нем выполняли синод и епископат, следившие за моральным состоянием паствы. Об этом говорит упоминавшееся синодальное постановление, а также письма, в которых патриарх обязывает архиереев «обличать и свидетельствовать день и ночь» (Аф. ер. 91.7—9) и сообщать императору о нарушении законов (Аф. ер. 3.60—66).

Архипастырь всеми силами развивал направленность морали на решение актуальных социально-политических проблем, связанных с кризисным положением страны. В борьбе за установление дисциплины и нравственного порядка, в проведении реформ в церкви и государстве, в определенной коррекции правительственной политики он видел возможность для преодоления трудностей.

Широко пользуясь выражением «вера без дел мертва», патриарх требовал, чтобы изменение этических норм было подтверждено практикой. Афанасий I предлагал осуществить несколько мероприятий, которые продемонстрировали бы согласие общества идти по предложенному им пути. Одним из таких деяний была организация процессии раскаяния, означавшей, что ромен осознают греховность и неверность пути, которым идут, и стремятся к исправлению его. Призывая императора участвовать в процессии, патриарх писал: «давайте пообещаем раскаяться и, если кто согласен, пройдем в процессии раскаяния босыми со святыми иконами» (Аф. ер. 70.13—15). Такое шествие — совершенный антипод роскошных и торжественных процессий, обычных для Константинополя XIV в.³³ Несомненно, оно должно было стать формой пропаганды патриаршего учения, усиливало воздействие последнего на массы.

Еще одно предприятие, предлагаемое Афанасием I, состояло в организации массового участия византийцев в религиозных праздниках и службах. В качестве образца патриарх организо-

вал празднование погребения Спасителя, отмечаемого службой в ночь со страстной пятницы на страстную субботу. Предварительно архипастырем были созданы два послания, адресованные всему народу и автократору, в которых указывалось, что на службу должны явиться все: богатые и бедные, император, динаты, иереи, игумены (Аф. ер. 52.2—10; ер. 53.2—11). Затея удалась в полной мере (Аф. ер. 54.27—33) и показала, что, по мнению Афанасия I, консолидация общества на религиозной основе — необходимое условие изменения нравственной ситуации, которая должна была строиться только на христианских императивах. На этом же основано патриаршее требование организации коллективных молитв, как имеющих большую силу (Аф. ер. 55.14—17).

Наконец, с целью более глубокого познания сути и целей патриарших деяний в области морали необходимо отметить некоторые нюансы употребления им термина «добродетель» (*agete*). В опубликованных письмах этот термин встречается десять раз. Совершенно очевидно, что употреблялся он в употребляемом, общепринятом для того времени смысле. Однако по контексту четко прослеживаются три варианта использования термина. Во-первых, в рассуждениях обобщающего плана, показывающих преимущества добродетели перед пороком и необходимость поощрения ее (Аф. ер. 45.30; ер. 54.16; ер. 61.51; ер. 63.24). Во-вторых, как одна из черт, свойственных или должных быть свойственными характеру императора (Аф. ер. 41.53; ер. 92.12; ер. 98.9). В-третьих, термин употреблялся для характеристики общества. «Кто ныне любит добродетель?» — вопрошает патриарх, имея в виду отрицательный ответ (Аф. ер. 69.148). Здесь же, показывая всеобщую приверженность к греху, он приводит известное положение «Никомаховой этики» Аристотеля: «подобное всегда в дружбе с подобным»³⁴.

В другом письме Афанасий I отмечает, что под предлогом добродетели ромеи «наполняются злостью» (Аф. ер. 83.42). Общество, стало быть, не является добродетельным. Лишь один василевс как фигура боговдохновенная и боговенчанная располагает (в идеале) необходимыми нравственными качествами. Причина подобного взгляда в том, что критерии этического значения термина «добродетель» близки критериям термина «обязанность». Отмечается, кроме прочего, что добродетели — это постоянные склонности к совершению поступков, которые являются обязанностями³⁵. В данном случае — обязанности перед богом и христианским учением, ведущим к высшему благу. Общество подменило выполнение этих обязанностей греховной жизнью и, считает патриарх, несет за это наказание.

В целом вопрос о долге и обязанностях — основной в системе этических взглядов Афанасия I, который посвящал ему как отдельные письма, так и многие разделы своих проповедей. Специальное письмо о долге было адресовано епископам, священ-

тикам и игуменам³⁶. Та же тема присутствует в послании к митрополитам, где отмечается, что уже само крещение человека налагает на него большие обязанности³⁷. По сути все попытки Афанасия I воздействовать на мораль сводятся к тому, чтобы заставить общество выполнять долг перед богом. Именно исполнение долга и обязанностей, подчинение заповедям — гарантия благосостояния каждого отдельного индивида и общества в целом, тогда как свободная воля, как специально отмечал патриарх, приносит зло³⁸. В этом плане этические воззрения Афанасия I подтверждают тезис М. А. Поляковской о том, что именно долг является стержневым элементом феодальной структуры нравственного сознания³⁹.

Завершая рассмотрение темы, необходимо отметить, что во взглядах патриарха Афанасия I на мораль и в соответствующей его деятельности нашло отражение стремление церкви в данный момент, характерными чертами которого были ослабление государства и внутренняя дестабилизация, упрочить свои позиции и авторитет, сделать христианские заповеди единственным источником морали и, более того, насадить в обществе аскетические идеалы. Церковь желала также усилить контроль за обществом и регуляцию поведения отдельных индивидов. В ее же интересах было установление консолидации людей на религиозной основе, утверждение коллективизма с целью искупления общего греха, за который империя несла наказание. Только раскаяние и победа над пороком, по Афанасию I, могли привести к благу. Последнее обстоятельство было следствием собственного византийской этической концепции в целом религиозно-этического оптимизма⁴⁰. Одновременно со всем этим общественное мнение в Византии объективно подготавливалось к появлению на политической арене исихазма, который, как известно⁴¹, впитал в себя доктрину Афанасия I.

¹ См.: Дробницкий О. Г., Иванов В. Г. Этика // *Философский энциклопедический словарь*. М., 1983. С. 810.

² См.: Иванов В. Г. История этики средних веков. Л., 1984. С. 267. Кроме того, высказанная мысль нашла отражение во многих других новейших работах советских исследователей. См.: Титаренко А. И. Структуры нравственного сознания: Опыт этико-философского исследования. М., 1974. С. 38—89; Ревякина Н. В. Проблемы человека в итальянском гуманизме второй половины XIV — первой половины XV в. М., 1977; Брагина Л. М. Итальянский гуманизм: Этические учения XIV—XV вв. М., 1977; Она же. Социально-этические взгляды итальянских гуманистов (вторая половина XV в.). М., 1983.

³ См.: Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV—XV вв. Л., 1976. С. 91—92; Meyendorff J. *Spiritual Trends in Byzantium in the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries* // *The Kariye Djami* / Ed. P. Underwood. Princeton; New York, 1975. Т. 4. Р. 106.

⁴ См.: Иванов В. Г. История этики древнего мира. Л., 1980. С. 20. Критику интуитивизма по этому вопросу см.: Нарский И. С., Коновалова Л. В. Дж. Э. Мур как философ и основоположник новейшей английской этики // Мур Дж. Принципы этики. М., 1984. С. 5—36.

⁵ См.: **Guilland R.** La correspondance inédite d'Athanase, patriarche de Constantinople (1289—1293, 1304—1310) // *Mélanges Charles Diehl*. P., 1930. Vol. 1. P. 125—126; **Banescu N.** Le patriarche Athanase I^{er} et Andronic II Paléologue: Etat religieux, politique et sociale de l'empire // *Bull. de la Section historique de l'Académie Roumaine*. 1942. Vol. 23. Fasc. 1. P. 29—30, 44; **Constantelos D.** Life and Social Welfare Activity of Patriarch Athanasios I (1289—1293, 1303—1309) // *Theologia*. 1975. T. 46. P. 611—625. (Abdruck-Athens, 1975. P. 5—22).

⁶ См.: The correspondance of Athanasius, patriarch of Constantinople: Letters to the emperor Andronicus II, members of the imperial family, and officials / Ed., transl., comment. A.-M. Talbot. Wash. 1975. Ep. 115. (далее — Аф.).

⁷ Проповедь была доступна автору по двум рукописным кодексам сочинений Афанасия I — Ватиканскому (Cod. Vat. Gr. 2219) и библиотеки александрийского патриархата — № 288 (911). Fol. 204^v—206). Рукопись микрофотографирована: Microfotografeseis cheirografon cai archeion. Athena, 1978. S. 42.

⁸ Ibid. № 288 (911). Fol. 205^v.

⁹ См.: **Booiamra J. L.** Athanasios of Constantinople: a Study of Byzantine Reactions to Latin Religious Infiltration // *Church History*. 1979. Vol. 48. N 1. Mar. P. 28—29.

¹⁰ Обстоятельно богословская концепция человека изложена в труде И. Мейендорфа. См.: **Meyendorff J.** Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. N. Y., 1979. P. 138—150.

¹¹ См.: **Laurent V.** Les registes des actes du patriarcat de Constantinople. Les actes des patriarches. Les registes de 1208—1309. P., 1971. Vol. 1. Fasc. 4. N 1757.

¹² См.: Ibid. N 1752.

¹³ Послание к Титу. 2. 11—14.

¹⁴ Cod. Vat. Gr. 2219. Fol. 132^v — 143^r.

¹⁵ Ibid. Fol. 137^v.

¹⁶ Ibid. Fol. 139^v.

¹⁷ Ibid. Fol. 139^r.

¹⁸ Ibid. Fol. 139^r.

¹⁹ Ibid. Fol. 139^v.

²⁰ Ibid. Fol. 140^r.

²¹ Ibid. Fol. 139^v.

²² Ibid. Fol. 139^{r-v}.

²³ Ibid. Fol. 139^r.

²⁴ Ibid. Fol. 139^v.

²⁵ Ibid. Fol. 139^v.

²⁶ См.: **Zachariae a Lingenthal C. E.** Ius graeco-romanum. Novellae constitutiones. Lipsiae, 1857. T. 3. S. 631.

²⁷ Cod. Vat. Gr. 2219. Fol. 139^v. Анализ позиции патриарха по отношению к абортам дан М. Конгурдо: **Congourdeau M.-H.** Un procès d'avortement à Constantinople au 14^e siècle // *REB*. 1982. T. 40. P. 107.

²⁸ См.: **Zachariae a Lingenthal C. E.** Ius... S. 631.

²⁹ См.: Ibid. S. 630.

³⁰ Cod. Vat. Gr. 2219. Fol. 139^{r-v}.

³¹ См.: **Zachariae a Lingenthal C. E.** Ius... S. 632.

³² Cod. Vat. Gr. 2219. Fol. 139^v.

³³ См.: **Raybaud L.-P.** Le gouvernement et l'administration centrale de l'empire byzantin sous les premiers Paléologues (1258—1354). P., 1968. P. 90.

³⁴ **Аристотель.** Сочинения: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 248 (1165^б, 17).

³⁵ См.: **Мур Дж.** Принципы этики... С. 262.

³⁶ Cod. Vat. Gr. 2219. Fol. 148^r — 158^v.

³⁷ Ibid. Fol. 132^v — 133^r.

³⁸ Ibid. Fol. 141^r — 141^v.

³⁹ См.: **Поляковская М. А.** Этические проблемы «Слова против ростовщиков» Николая Кавасилы // *АДСВ*. 1977. Вып. 14. С. 82.

⁴⁰ См.: **Иванов В. Г.** История этики средних веков... С. 189.

⁴¹ См.: **Meyendorff J.** *Spiritual Trends...* P. 98—100; **Idem.** *Introduction à l'étude de Gregoire Palamas.* P., 1959. P. 34—36; **Idem.** *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church.* Crestwood; New York, 1982. P. 137—139.

М. А. ПОЛЯКОВСКАЯ
Уральский университет

К ХАРАКТЕРИСТИКЕ ВИЗАНТИЙСКОЙ ОБРАЗОВАННОСТИ: УЧИТЕЛЯ И УЧЕНИКИ¹

Для истории византийского образования и образованности в высшей степени характерна преемственность. Почти все выдающиеся государственные и церковные деятели, ученые, писатели последних двух веков существования империи² оказывались связанными цепочкой, по которой передавались знания от одного поколения к другому. Ученик Монастариота, будущего митрополита Эфесского, Никифор Влеммид стал учителем Феодора II Ласкариса и Георгия Акрополита. Последний был учителем Григория Кипрского, который дал образование Феодору Музалону и Никифору Хумну. Максим Плануди Фома Магистр учили Димитрия Триклиния. Учениками Плануда были также Мануил Мосхопул и Георгий Лакапин. У Фомы Магистра учился будущий патриарх Филофей Коккин. Среди учеников Феодора Метохита мы видим Никифора Григору, Феодора Милитениота, Исаака Аргира, Мануила Вриенния. Последний в зрелом возрасте учился также и у Фомы Магистра. Никифор Григора учил Иоанна Кипариссиота, а также детей своего учителя Метохита. Не случайно последний, по словам Григоры, называл его «наследником своей учености» (*hoti diadochon tes autou sofias erepoiekeime*)³. Учениками будущего митрополита Фессалоникийского Нила Кавасилы были его племянник Николай Кавасила и Димитрий Кидонис. Среди тех, кто учился у Кидониса, были Мануил II Палеолог; посещал его школу и Георгий Гемист Плифон. Последний был учителем Марка Евгеника, будущего митрополита Эфесского, а также Георгия Схолария, позднее ставшего учеником Марка Евгеника. Виссарион Никейский учился вместе с Иоанном Аргиропулом и Константином Ласкарисом у Мануила Хрисококка; учителями Виссариона были также Хортасмен и Плифон; у Плифона учился и правнук Феодора Метохита Димитрий Рауль Кавакис. Учениками Схолария были Феодор Софиан и Матфей Камариота. У Иоанна Аргиропула учился Михаил Апостолий (оба — и учитель, и ученик — относились к кругу Плифона). Не все звенья цепочки⁴ смыкаются, но определение «учитель учителей» (*didaskalos ton didaskalon*), употребленное в отношении Феодора Милитениота⁵, может быть отнесено в широком смысле слова ко многим византийским ученым.